46e ANNEE (5e série) N° 32 8 AOUT 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Les locataires en général, et un prêtre en particulier, peuvent-ils sans scrupule de conscience profiter des concessions qui leur sont faites par les lois civiles sur les loyers ? Elles leur permettent en effet d'occuper, par exemple pour 2.000 francs un appartement dont le loyer en vaudrait bien 5.000. « La loi sur les loyers, dit mon propriétaire, c'est une injustice, une atteinte au droit de propriété, et de la pure doctrine socialiste ! » Que peut-on lui répondre sagement ?

R. — Votre propriétaire à l'obligation de la loi civile oppose l'obligation de la loi supérieure de la conscience, écho de la loi suprême qui a Dieu pour auteur. Les lois humaines, au dire de S. Augustin, ne sont que l'expression imparfaite des lois divines. Déficientes toujours par quelque côté, parce qu'elles proviennent d'une volonté faillible, elles donnent rarement pleine satisfaction. Comme elles appliquent aux contingences les principes éternels, elles ont besoin souvent d'être modifiées : la loi sur les loyers nous en fournit, hélas ! une preuve assez évidente. Parce que l'œil du législateur est incapable d'embrasser tous les cas concrets qui tomberont sous sa loi, celle-ci peut renfermer des omissions, des erreurs, qui constituent des injustices de détail dans l'application. C'est le sort de toutes les lois humaines.

Faut-il pour cela condamner ces lois et révoquer en doute l'obligation de justice qu'elles engendrent ? Certes non ! Ce serait ébranler la société elle-même dans ses fondements. Une loi peut renfermer des injustices de détail et demeurer juste dans son principe, dans son application générale, dans l'obligation qu'elle impose.

Mais « chacun juge selon qu'il est affecté. » Ah ! sans doute, une loi injuste n'oblige pas en conscience, et en conscience il faut même ne pas s'y soumettre, du moins sans protestation. Mais encore faut-il, avant que de se révolter, faire la preuve de l'injustice.

Deux points de vue s'opposent dans la loi sur les loyers : celui du propriétaire et celui du locataire, chacun cherchant son intérêt dans un sens contraire.

Commençons par *le locataire*. Son désir est de trouver un logement confortable aux meilleures conditions possibles, c'est-à-dire au moindre prix. Il est donc porté à trouver juste toute disposition légale qui favorise son désir en protégeant son porte-monnaie. Et il proclame, en effet, la justice de la loi sur les loyers.

Voici son raisonnement. « Il faut, dit-il, partir de ce qui est et observer les faits. La condition des locataires, déjà peu enviable avant la guerre, n'a fait qu'empirer après. On s'arrache aujourd'hui le taudis à des prix où jadis on aurait eu un palais, car le nombre des logements est devenu de plus en plus insuffisant. Le peuple déserteur des campagnes afflue vers la grande ville ou la cité ouvrière ; le nombre des ménages s'est accru avec la population ; la guerre a détruit les maisons d'habitation sur une vaste partie du territoire envahi par l'ennemi ou proche des champs de bataille. Il en résulte une crise aiguë du logement. Les propriétaires sans cesse sollicités ont majoré leurs prix. Car, ici comme au marché, la loi de l'offre et de la demande entre en jeu, favorisant le propriétaire. Le résultat est clair : c'est que, poussé par le besoin de se loger, le locataire en passe par la volonté du propriétaire exploitant qui devient exploiteur. Il paie son loyer à un taux exorbitant, qui dépasse la mesure d'un juste prix. Dans ces conjonctures, la loi qui est venue réglementer le marché du logement n'était-elle pas nécessaire ? Elle ramène la justice, bannie par la cupidité des propriétaires. Qu'elle soit bénie ! »

Le propriétaire, lui, tient un autre raisonnement. « Partons des faits, dit-il à son tour. Les statistiques officielles évaluent à presque 6 l'indice du coût actuel de la vie par rapport à l'avant-guerre. Il faut, en 1929, presque six fois plus de revenus pour vivre, qu'il n'en fallait en 1914. Or, pour permettre à l'ouvrier, au fonctionnaire de vivre, le salaire, le traitement a été augmenté successivement en proportion du coût de la vie. Il est cinq et six fois ce qu'il était.

« Lisez les journaux : pas un n° où il ne soit question d'augmentation de salaires pour les ouvriers, de traitements pour les fonctionnaires. Et un décret du 10 juillet 1929 vient de fixer à 9500 fr. le traitement annuel du jeune instituteur stagiaire tout frais sorti de l'Ecole Normale. Si donc le gagne-pain de l'ouvrier et du fonctionnaire lui rapporte cinq ou six fois plus qu'en 1914, le propriétaire, dont le gagne-pain sont les revenus de ses loyers, ne doit-il pas aussi gagner cinq ou six fois plus ? Et le locataire est-il lésé parce qu'il paie cinq ou six fois plus cher, puis-

qu'il gagne cinq ou six fois plus ? La justice ne commande-t-elle pas cette majoration ? Et peut-on dire que la loi qui frappe une catégorie de citoyens, qui leur enlève une partie de leur gagne-pain au profit d'une autre catégorie, soit une loi juste ? C'est une loi de spoliation. Qu'elle soit maudite ! »

Voilà le conflit.

Pour le résoudre, nous nous demanderons d'abord *si l'Etat était qualifié pour intervenir* dans le différend entre propriétaires et locataires.

L'Etat n'a pas le droit de s'immiscer dans les affaires des particuliers pour se substituer à eux ; mais il a le droit d'intervenir dans les conflits entre particuliers toutes les fois que le bien commun est en cause. Car c'est son devoir et sa raison d'être de veiller au bien commun, particulièrement en ce qui concerne la paix entre les citoyens.

Or, ici, le bien commun était-il en cause ? Il faut nécessairement l'affirmer. Le problème du logement, tout comme celui de la nourriture et du vêtement, met en cause l'ordre et la paix publics, parce que l'habitation, comme le pain et le vêtement, répond à un besoin essentiel de l'individu, quelle que soit sa situation sociale. L'individu a besoin d'un toit pour y prendre son repos à l'abri du danger ; les premiers hommes recherchaient les cavernes, l'homme civilisé construit une maison. Comme l'oiseau a son nid pour abriter la couvée qui vient d'éclore, l'homme doit avoir un toit pour y grouper la famille naissante : c'est une nécessité physique. C'est une nécessité morale aussi, que d'avoir un point dans l'espace où fixer sa vie pour n'être point un vagabond sur terre, pour rassembler ses pensées et ses souvenirs. L'homme qui n'a point de logement, comme celui qui manque de pain, est un être qui souffre, prêt pour la révolution qui lui promet le paradis sur terre. Pour prévenir de graves désordres, l'Etat avait donc le droit et le devoir d'intervenir.

Qu'on ne dise pas que ces désordres étaient imaginaires. Ils étaient imminents, car la crise du logement était à l'état aigu pour les raisons indiquées plus haut. Les augmentations imposées par les propriétaires devenaient prohibitives et, dans bien des cas, étaient pratiquement équivalentes à des expulsions. Car la hausse des loyers s'était déjà fait sentir dès avant-guerre, dans des proportions variables selon les contrées, mais qui, dans les dix années seulement qui ont précédé la guerre, ont atteint en général 15 %, et sont allées en certaines villes, comme à Limoges, jusqu'à 54 %. La progression n'a pas été enrayée après la guerre, mais s'est accrue encore. On a calculé, avant-guerre, que dans les grandes villes le montant du loyer chez les ouvriers, qui usent pourtant de logements modestes, atteignait le 6e, le 5e, parfois le quart des dépenses totales de la famille. Or, les économistes déclarent qu'il ne devrait pas dépasser le 9e environ. Un tel état de choses ne laissait pas que d'être inquiétant. Les plaintes, les rumeurs de ceux qui venaient de se battre pour sauver de l'invasion des maisons dans lesquelles ils ne trouvaient pas un logement à la portée de leurs moyens, ont ému l'Etat qui, saisi alors par la conscience de son devoir, est intervenu par une loi sur les loyers.

— Mais, dira-t-on, l'Etat est en contradiction avec lui-même. Car le Code civil dit, article 1134 : « Les conventions légalement formées tiennent lieu de loi à ceux qui les ont faites. Elles ne peuvent être révoquées que de leur consentement mutuel, ou pour les causes que la loi autorise. Elles doivent être exécutées de bonne foi. » Or, le prix des loyers était librement débattu entre propriétaires et locataires. Pourquoi l'Etat vient-il briser ce qui était la loi des parties ?

— L'Etat, laïque depuis la Révolution, est bien obligé parfois à son insu de consacrer des principes chrétiens. La libre convention des parties n'est pas toujours la juste règle de leurs transactions. Outre que s'appliquent ici les principes qui établissent le juste prix des choses, des loyers comme des marchandises, il faut reconnaître qu'au dessus des conventions des particuliers qui favorisent leurs intérêts personnels, il y a l'intérêt public auquel, par devoir civique, social, doivent être subordonnés tous les intérêts particuliers. Et si les circonstances qui dans un temps rendaient légitimes et justes les conventions particulières, viennent à changer au point de les mettre en désaccord avec l'intérêt commun, ces conventions cessent d'être justes et doivent être modifiées. Mais qui sera l'arbitre ? Celui qui a la garde du bien public, l'Etat. C'est pourquoi encore, par la loi sur les loyers, notamment par les prorogations des baux, facultatives ou de plein droit, l'Etat est légitimement intervenu dans le conflit.

S'il était qualifié pour intervenir, la conclusion est claire : son intervention a été légitime et, à ce titre, on ne peut pas dire que la loi qu'il a édictée n'oblige pas en conscience. Voilà déjà un premier point acquis.

Cela seul cependant ne suffit pas ; il faut encore, pour qu'une loi oblige en conscience, qu'elle serve vraiment le bien commun. Car la loi se définit : « *Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata*, une ordonnance de la raison, promulguée, en vue du bien commun, par celui qui a la charge de la communauté. » L'intention du législateur de servir le bien commun ne suffit pas, en effet, et sa loi devient caduque, si d'une manière générale elle cesse d'y correspondre. C'est pourquoi il faut nous demander à présent si la loi sur les loyers, dont la première édition est du 9 mars 1918 et la dernière du 30 juin 1929, répond vraiment au bien commun.

Discuter la loi point par point serait une tâche ardue, pour laquelle nous ne sommes pas compétent, et qui ne rentre pas dans le cadre de cette modeste consultation. Nous avons entendu les points de vue du locataire et du propriétaire. La

loi ne satisfait ni tous les locataires, ni tous les propriétaires. Les juristes, les techniciens en matière d'habitation lui reconnaissent de nombreux défauts, dont les journaux n'ont cessé de nous rebattre les oreilles. Les nombreuses modifications qu'elle a subies depuis sa première édition sont la preuve évidente de son imperfection. Mais, pour qu'une loi soit juste et oblige en conscience, est-il nécessaire qu'elle soit de tout point parfaite ? Une perfection absolue n'est pas de ce monde, et dans toutes les choses humaines une perfection relative suffit. C'est pourquoi nous avons dit plus haut qu'une loi devenait caduque, si d'une *manière générale* elle cessait de servir le bien commun.

Or, d'une *manière générale,* la loi sur les loyers, malgré ses imperfections de détail, sert le bien commun. Et les modifications si nombreuses qu'elle a subies n'avaient pas d'autre but, et ont eu pour résultat de la réadapter chaque fois, selon les circonstances, au bien commun. Bientôt, en effet, elle n'eût plus été qu'une lettre morte, un cadavre juridique ; mais le législateur en modifiant son texte primitif venait chaque fois lui infuser une sève vivifiante. Et parfois les lois ne doivent-elles pas souffrir des exceptions et bénéficier de dispenses dans des cas spéciaux où elles ne serviraient pas de la meilleure façon le bien commun ?

Quelle est la nécessité qui s'impose chez nous ? C'est le retour au droit commun, au régime où propriétaires et locataires débattront librement le prix des loyers, où la loi de la concurrence règlera, comme par le passé, le marché des loyers. Or, c'est précisément ce retour progressif qui est instauré par la loi du 30 juin, et échelonné par elle sur une période de dix années, jusqu'au 1er juillet 1939. Par étapes, les droits des locataires iront en diminuant, et ceux des propriétaires en augmentant, pour arriver au marché de la libre concurrence. Or, cela, c'est le bien commun qui l'exige. Car, nous l'avons vu, étant donné la rareté des logements actuellement, il n'est pas possible de laisser agir la loi de l'offre et de la demande, véritable loi d'airain qui dégénérerait en tyrannie au service des propriétaires pour la commune misère du peuple. Mais l'on espère qu'en 1939 il n'y aura plus pénurie de loyers, car la loi Loucheur a prévu pour cette date la construction de nouveaux logements (140.000 pour Paris). Alors le marché retrouvera sa liberté. Mais d'ici là, locataires et propriétaires ont besoin d'être encore protégés, les uns contre des exigences excessives, les autres contre leur propre cupidité. Tout cela, nous l'avons vu, intéresse l'ordre et la paix publics, le bien commun. Il faut donc, pour être loyal, reconnaître que dans sa teneur et ses dispositions générales, la récente loi sur les loyers sert le bien général, et partant qu'elle est obligatoire en conscience.

His expositis, nous pouvons maintenant répondre à votre question. Les locataires en général peuvent sans scrupule de conscience profiter des concessions qui leur sont faites par la loi civile sur les loyers. Et le prêtre, en particulier, le peut, car sa qualité de prêtre n'a rien à voir, puisque la loi est juste ; et ce n'est pas en tant que prêtre, mais en tant qu'homme, qu'il a droit sur terre de vivre convenablement, c'est-à-dire de se nourrir, de se vêtir, de se loger.

Profiter de la loi sur les loyers n'est pas coopérer à une injustice. Le propriétaire n'aura pas retrouvé tous ses droits avant dix ans, et durant cette période il ne retirera pas tout le bénéfice qu'il aurait pu en escompter ? Mais qu'il sache bien que l'intérêt particulier doit céder à l'intérêt général : c'est du devoir civique et du devoir social. Et le devoir impose parfois des sacrifices. Heureux quand ils n'atteignent que la bourse, car plaie d'argent n'est pas mortelle ! Mais qu'il se souvienne que le devoir a exigé le sacrifice du sang et de la vie. Le temps de crise est un temps de guerre. Or, ce qui serait injustice dans la paix se transfigure en héroïque sacrifice dans la guerre. Il faut savoir accepter l'injustice que la loi impose pour le bien commun. Ainsi le veut la vertu de « force » informée par la charité.

Et s'il fallait à votre propriétaire une fiche de consolation, faites-lui remarquer que d'année en année il sera autorisé à majorer son loyer de 15 %, et que dès 1931 vous lui paierez déjà 1325 fr. le loyer que vous lui avez payé 500 fr. en 1914, ensuite 1400 fr. en 1932, 1475 en 1933, et ainsi de suite jusqu'en 1939.

S'il parle d'*atteinte* au droit de propriété, faites-lui remarquer que le terme employé n'est pas tout à fait exact dans la circonstance, car il comporte un sens péjoratif. Qu'il dise plutôt : *limitation.* Le droit de propriété (ce n'est pas ici le lieu de l'exposer) est susceptible de limitations. Il est limité, en effet, par les droits du prochain, par le droit supérieur du bien commun, par la loi suprême de charité enfin. Or, qui est admis à fixer ces limites, sinon toujours l'autorité de l'Etat ? C'est pourquoi les théologiens enseignent que les lois civiles qui réglementent la propriété ou la possession des choses d'ici-bas obligent en conscience. Or, la loi sur les loyers ne fait pas autre chose, quand par exemple elle impose au propriétaire des prorogations de bail à ses locataires. Ce n'est point de la pure doctrine socialiste : celle-ci serait plus radicale et, comme en certains pays où elle est appliquée, supprimerait purement et simplement le titre de propriétaire en confiant la gestion des immeubles à un soviet de locataires. Notre loi sur les loyers, c'est de la doctrine sociale.

Le reproche serait mieux fondé, si votre propriétaire portait son regard sur son bordereau d'impôts. Là, il trouverait plus facilement, non pas seulement des infiltrations, — car il y en a dans la loi sur les loyers, il faut l'avouer, — mais de réelles applications de la doctrine socialiste. L'impôt qui grève son revenu provenant des loyers est exorbitant. Quand un impôt dépasse un taux

tel que le revenu net paie à peine la rente du fonds et les sollicitudes du gérant, quand souvent même il ne les paie pas, et qu'il ne reste rien pour l'assurance et l'entretien de l'immeuble, ce n'est plus un impôt, mais une spoliation déguisée. Et cela, c'est du socialisme d'Etat.

Enfin, pour répondre au raisonnement qui est celui de votre propriétaire et que nous citions en commençant, une distinction suffira. Le taux des loyers comme celui des salaires aurait dû être multiplié par 6 pour rétablir l'équivalence : *oui*, absolument parlant ; *non*, dans le cas présent. Car en augmentant les salaires dans la proportion de 6 répondant au coût de la vie, l'Etat satisfaisait à la nécessité, tandis qu'en restreignant le taux des loyers, il réprimait un abus existant et prévenait ceux de l'avenir.

Nous terminerons ici notre réponse. Ce n'est pas un plaidoyer en faveur de l'Etat, ou des locataires contre les propriétaires. Car, nous le répétons, les critiques de détail ne manqueraient pas. Mais nous affirmons qu'elles ne sont pas de nature à infirmer l'obligation de conscience de la loi. Nous reconnaissons volontiers que les socialistes y ont trouvé maintes satisfactions, qu'ils y ont fourragé un peu à leur aise ; mais n'ayons pas la phobie de nos adversaires au point de rejeter avec leurs excès la part de vérité et de bien que contiennent leurs doctrines.

Q. — Je lisais dernièrement à mes élèves de Première et de Philosophie quelques-unes des réponses faites par les membres de l'Académie des Sciences à la question qui leur avait été posée par Robert de Flers : « La Science est-elle opposée au sentiment religieux ? » — et je leur disais qu'il faudrait aller plus loin que ne l'avaient généralement fait ces savants, qu'ils auraient été en droit d'écrire que non seulement il n'y a pas opposition entre science et foi, *mais encore que la foi favorise la science*, tout de même que la science favorise la foi.

Un confrère a prétendu que je pouvais bien soutenir que la science favorisait la foi, mais que la réciproque n'était pas vraie. L'*Ami* pourrait-il m'aider à soutenir mon idée, — que la foi favorise la science, — à moins qu'elle ne soit pas soutenable.

R. — Ce n'est pas l'*Ami*, mais une autorité bien supérieure à celle de l'*Ami*, qui vient à votre secours.

Faites lire à votre confrère la constitution *De fide catholica*, c. 4, § 5, du concile du Vatican, dont voici d'ailleurs la traduction.

« Non seulement la foi et la raison ne sauraient jamais être en désaccord l'une avec l'autre ; mais elles se prêtent encore une aide mutuelle ; car la droite raison démontre les fondements de la foi, et éclairée de sa lumière, elle cultive la science des choses divines ; tandis que la foi délivre et préserve la raison des erreurs et l'instruit de connaissances multiples. Bien loin donc de mettre obstacle à la culture des arts et des sciences humaines, l'Eglise la favorise et la fait progresser de plusieurs manières. Car elle n'ignore ni ne méprise les avantages qui en résultent pour la vie d'ici-bas, bien plus, elle reconnaît que, venant de Dieu le maître des sciences, ces sciences et ces arts conduisent de même à Dieu, avec l'aide de sa grâce, si on les cultive comme il convient. L'Eglise ne défend pas assurément que chacune de ces sciences se serve, dans sa sphère, de ses propres principes et de sa propre méthode ; mais en reconnaissant cette légitime liberté, elle veille attentivement à ce qu'elles n'adoptent point d'erreurs qui les mettent en opposition avec la doctrine divine, et à ce qu'elles n'envahissent ni ne troublent ce qui est du domaine de la foi, après être sorties des limites de leur propre empire. » (Denzinger-Bannwart, n. 1799).

Tout ce paragraphe se rapporte, directement ou indirectement, aux services que la foi peut rendre à la science ; mais la première phrase est, de toutes, la plus importante.

Le fond de la pensée est emprunté à l'encyclique *Qui pluribus*, publiée par Pie IX, le 9 novembre 1846, contre les erreurs hermésiennes. Il est intéressant de mettre les deux textes en regard :

Encyclique *Qui pluribus*

Etsi enim fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissentio nullumque dissidium inter ipsos inveniri unquam potest, cum ambæ ab uno eodemque immutabilis æternæque veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur atque ita sibi mutuam opem ferant, ut recta ratio fidei *veritatem* demonstret, tueatur, defendat ; fides vero rationem ab *omnibus erroribus* liberet eamque *divinarum rerum cognitione* mirifice illustret, confirmet atque perficiat. (D.-B., n. 1635).

Constitution dogmatique, c. 4

§ 3. Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissentio esse potest...

§ 4. Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei *fundamenta* demonstret *ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat*, fides vero rationem ab *erroribus* liberet ac tueatur eamque *multiplici cognitione* instruat. (D.-B., n. 1797, 1799).

La confrontation des deux textes montre que « l'encyclique avait envisagé les services rendus par la foi à la raison sous un jour plus restreint que ne le fait la constitution. L'encyclique dit, en effet, que « la foi délivre la raison de toutes les erreurs, et qu'elle l'éclaire, la confirme et la perfectionne merveilleusement par la connaissance des choses divines »... Elle considère donc surtout les secours que la foi apporte à la raison, dans les matières communes aux deux, c'est-à-dire principalement par rapport aux vérités qui appartiennent à la religion naturelle. C'est pour cela qu'elle déclare que la foi aide la raison en l'éclairant, en la confirmant, en la perfectionnant dans la connaissance des *choses divines*, et qu'elle la délivre de *toutes* ses erreurs. Il n'y a, en effet, que dans les matières enseignées formellement par la foi, que les croyants se trouvent délivrés de toutes leurs erreurs, *omnibus erroribus*, ou même, si l'on veut ainsi traduire, de toutes sortes d'erreurs ; car, dans les autres questions, ils peuvent se tromper de mille façons, sans que la révélation les en avertisse. Ces matières contenues dans la révélation sont, du reste, bien désignées ensuite par l'expression de *choses divines, rerum divinarum*, dont Pie IX se sert ; car cette expres-

sion s'applique parfaitement à des doctrines révélées et relatives à la religion.

« Tout en s'inspirant visiblement de l'encyclique de Pie IX, le concile du Vatican en a retranché les termes qui supposaient qu'il n'était question que de la religion naturelle. La constitution *Dei Filius* ne dit pas que la foi délivre la raison de *toutes, omnibus*, ses erreurs ; elle laisse ce mot « *toutes, omnibus*, » pour déclarer seulement que la raison est délivrée et préservée par la foi de certaines erreurs, *erroribus liberet ac tueatur*. Elle ne restreint pas la connaissance qui vient éclairer la raison du croyant aux choses divines, *rerum divinarum ;* à la place de cette restriction, elle met une expression générale : elle affirme que la foi enrichit la raison de connaissances multiples, *multiplici cognitione*. Si Pie IX avait avant tout en vue les questions religieuses, les pères du Concile nous placent au contraire en présence de toutes les questions dont les sciences humaines s'occupent. Leur pensée se manifeste du reste pleinement dans la conclusion suivante, qui n'a pas été empruntée à l'encyclique de 1846, et qui d'après les procès-verbaux de la députation de la Foi, a été la raison de tout le paragraphe : « *Bien loin donc de mettre obstacle à la culture des arts et des sciences humaines, l'Eglise la favorise et la fait progresser de plusieurs manières, multis modis.* »

« Ainsi, les déclarations faites ici par la constitution *Dei Filius* ont une portée beaucoup plus étendue que celles de Pie IX... ; ce quatrième paragraphe du chapitre IV affirme l'heureuse action de la foi et de l'Eglise sur le développement des sciences même profanes [1]. »

* *

Le concile déclare que la foi apporte à la raison deux sortes de secours : 1° secours *négatifs*, en la délivrant et la préservant de bien des erreurs, *rationem ab erroribus liberet ac tueatur ;* et 2° secours *positifs*, en l'enrichissant de connaissances multiples, *eamque multiplici cognitione instruat*.

I. — Indiquons d'abord les principales erreurs dont la foi préserve l'esprit humain, dans le triple domaine du monde *matériel*, du monde *humain*, du monde *métaphysique*.

La science du monde *matériel* embrasse les connaissances physiques, mathématiques, chimiques ou biologiques des êtres inférieurs à l'homme. Or, dans ce domaine, la foi tranche une question capitale, dont la raison, livrée à elle-même, ne saurait venir à bout : la question de la *création*. C'est faute d'avoir connu le dogme de la création que tant de peuples superstitieux ont vu et s'obstinent encore à voir des manifestations arbitraires et mystérieuses de la divinité dans tous les phénomènes de la nature. Presque partout la foi a délivré les hommes des aberrations de la magie et de l'astrologie, en même temps qu'elle les arrachait aux fausses religions.

La science du monde *humain* est formée de nos connaissances psychologiques, morales, sociales, économiques, politiques ou historiques des hommes raisonnables, considérés en eux-mêmes, dans les sociétés qu'ils composent, dans les rapports des individus ou des sociétés, et dans la suite de leurs actes et de leurs institutions. Or, dans ce domaine, la foi propose le dogme de la liberté et de la spiritualité de l'homme. Et ce dogme tranche plus de questions encore dans le monde humain que le dogme de la création n'en résout dans le monde de la nature ; car il a une importance capitale dans toutes les matières morales ou sociales. Il est inscrit au fond de toutes les consciences ; et cependant il a été méconnu et altéré dans la plupart des systèmes religieux ou philosophiques qui n'ont pas été inspirés par l'Evangile. Aussi qu'est-il arrivé ? La science de la nature a pu vaincre les obstacles que lui opposait la superstition des peuples sauvages ou barbares ; elle est parvenue à se développer sans erreur et à produire, dans des milieux païens, des civilisations florissantes au point de vue matériel ; mais les sciences morales et sociales n'ont pu prendre leur développement normal en dehors du christianisme. La civilisation chrétienne qui respecte les droits et la liberté de tous les hommes est une civilisation unique dans l'histoire.

La science du monde *métaphysique* porte sur les principes philosophiques ou logiques qui dominent toutes les connaissances dont on vient de parler. Or, autant la connaissance des premiers principes est facile, autant leur science est difficile. La métaphysique est la reine des sciences profanes. Qu'on le veuille ou non, elle impose aux esprits son empire : à toutes les époques, les théories philosophiques ont mené le monde. Ce sont les idées de Kant et de Hégel qui, au commencement de ce siècle, ont introduit le rationalisme dans la théologie du protestantisme, et l'évolutionnisme dans les sciences naturelles ; ce sont les doctrines positivistes, matérialistes et athées, qui disputent aujourd'hui la France au catholicisme. Ajoutons que les théories métaphysiques sont toutes dominées par la conception qu'on s'y fait de la divinité. Cette conception est la clef de voûte de la philosophie. Si la notion de Dieu est fausse en quelques points, la métaphysique tombe dans les plus grossières erreurs ou hésite entre les réponses les plus opposées. Si la notion de Dieu est superficielle, la métaphysique sera superficielle ou même disparaîtra ; car la métaphysique, pour être, doit atteindre le fond des choses et ne point s'en tenir à la superficie. Si la notion de Dieu est juste et profonde, la métaphysique est vraie et puissante. Or, en nous donnant la vraie notion de Dieu, la foi nous préserve des erreurs de la métaphysique. Une science approfondie des vérités révélées seule peut produire une saine métaphysique ; et l'on peut constater ce fait que la science

[1] Vacant, *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican*, n. 822.

de la saine métaphysique ne s'est développée que parmi les théologiens catholiques.

II. — Quant aux secours *positifs* qu'apporte la foi à la raison, il n'est point difficile de s'en rendre compte. Préservant la raison de certaines erreurs, la foi, comme le dit le concile, par là-même l'enrichit de multiples connaissances, *eamque multiplici cognitione instruat.*

« La foi n'a point pour objet les sciences profanes, mais les doctrines religieuses. Les articles de foi dont bénéficient les sciences profanes sont donc des *vérités mixtes* qui touchent à la religion et à la science. Mais à côté de ces vérités mixtes, dont la foi enrichit directement la raison, il en est un bien plus grand nombre, dont elle l'enrichit indirectement. La foi aide ainsi la raison, en confirmant les principes dont la science a besoin pour ses déductions, comme il arrive surtout dans les questions morales, sociales et métaphysiques.

« Elle le fait encore, en empêchant la raison de tomber dans l'erreur, et en l'engageant de cette manière dans le chemin de la vérité. Il est, en effet, des questions sur lesquelles la raison hésite entre un très petit nombre de solutions. Elle est comme un voyageur, qui se trouve en présence de deux ou trois routes. Qu'un bon guide lui indique la vraie voie, il s'y engagera, il y marchera de lui-même sans s'arrêter. Ainsi en est-il pour la raison. Qu'on la délivre des craintes et des croyances superstitieuses ; et poussée par le désir de savoir, elle acquerra par elle-même la science de la nature ; qu'on lui fasse sentir la fausseté du fatalisme, du panthéisme et du matérialisme ; et de son propre mouvement, elle parcourra d'un pas sûr le vaste champ de la psychologie, de la morale, de la sociologie et de la métaphysique. Ainsi, par le seul fait que la foi préserve notre esprit d'erreurs capitales, elle nous met en état de multiplier nous-mêmes nos connaissances ; elle nous enrichit des découvertes de notre propre raison[1]. »

* *

A vrai dire, notre réponse est ici complète par rapport à la question précise qui nous est posée. Toutefois, on pourrait encore, avec le concile du Vatican lui-même, en déduire toutes les conséquences relatives à l'influence bienfaisante de l'Eglise touchant *le progrès des arts et des sciences.* Il suffira d'indiquer brièvement les principales conclusions :

En gardant intact le dépôt de la foi dans le monde, l'Eglise y crée un milieu favorable au développement de la vraie science. Ce milieu favorable, elle l'assure encore en maintenant dans le monde les principes de justice qui sauvegardent la stabilité des institutions, donnent à tous les citoyens la sécurité et les ressources indispensables pour les longues entreprises, et garantissent aux hommes laborieux la rémunération de leurs efforts. L'Eglise favorise donc de plusieurs façons la culture des arts et des sciences, *ut hanc multis modis juvet.*

De plus, elle prend une part active à cette culture par ses propres travaux, *atque promoveat.*

Léon XIII, dans l'encyclique *Libertas* (20 juin 1888) a développé et précisé ces pensées :

« L'Eglise, dit-il, ayant principalement et avant tout en vue de protéger la foi chrétienne, cherche à favoriser et à faire avancer les sciences humaines de tout genre. La beauté de l'enseignement est en effet par elle-même bonne, louable et désirable ; en outre, toute science qui est née de la saine raison et répond à la vérité des choses, peut beaucoup contribuer à mieux montrer ce que nous croyons par l'autorité de Dieu. »

On remarquera les deux motifs signalés par le pontife. Le premier n'est pas le principal ; il a cependant son importance : l'Eglise considère comme bonnes, louables et désirables les sciences humaines. Ces sciences sont un bien véritable qu'on ne doit pas négliger.

Le second motif, plus important, est tiré de l'utilité qui revient à l'Eglise de la culture des arts et des sciences pour la défense et le développement de ses enseignements. Les arts et les sciences, en effet, fournissent à l'Eglise des instruments précieux pour réaliser les œuvres qu'elle poursuit, vis-à-vis de Dieu (culte extérieur) et vis-à-vis des hommes (diffusion de l'Evangile dans le monde). Léon XIII rappelle donc ici le principal avantage que l'Eglise trouve dans le progrès des sciences profanes : elles lui servent avant tout à protéger la foi chrétienne. Ce pape estime, en effet, « que la beauté de leur enseignement est déjà par elle-même bonne et désirable » ; mais bien plus, il pense que la science, — la science vraie et dérivée de la droite raison — « peut beaucoup contribuer à mieux montrer ce que nous croyons par l'autorité de Dieu. » En fait, les résultats ont répondu à ces préoccupations légitimes de l'Eglise :

« En fait, écrit encore Léon XIII dans la même encyclique, on doit à l'Eglise ces bienfaits assurément considérables : qu'elle a glorieusement conservé les monuments de la sagesse antique ; qu'elle a ouvert en divers lieux des résidences à la science ; qu'elle a toujours excité la marche des intelligences, en entretenant avec le plus grand zèle les arts qui donnent le plus de relief à la civilisation moderne. »

Donc, *trois* grands services rendus par l'Eglise à la science et aux arts.

1° La conservation des monuments de la sagesse antique : ce sont les moines, on le sait, qui, après les invasions des barbares, prirent soin de transcrire et de garder dans leurs bibliothèques, les ouvrages de l'antiquité grecque et latine.

2° L'établissement d'institutions destinées à l'étude des sciences : et ici l'on pourrait faire le tableau de l'effort admirable accompli par l'Eglise depuis la chute de l'Empire romain jusqu'au XVI^e^ siècle et même la Révolution, en faveur de l'instruction des peuples. Jadis, écoles annexées aux monastères et aux cathédrales ; au moyen

[1] Vacant, *op. cit.*, n. 824.

âge, glorieuses universités ; après la « laïcisation » de l'enseignement, multiples fondations d'enseignement libre.

3o L'Eglise enfin n'a cessé de stimuler la marche de l'esprit humain, en entretenant les arts et les sciences qui font la gloire de la civilisation moderne. Il est trop facile, sur ce point particulier, de montrer que l'inspiration chrétienne est à la source de multiples œuvres d'art ; que les savants ont été encouragés par l'Eglise et que les travaux d'érudition et de science se sont multipliés à l'infini sous la plume d'écrivains ecclésiastiques ou chrétiens.

Mais ce que nous avons dit est amplement suffisant pour démontrer que « la foi favorise la science. »

Q. — Une personne s'approchant assez fréquemment des sacrements est affligée d'une certaine fortune et aussi d'une excessive tendresse pour les animaux, chiens et chats en particulier. Sa sollicitude pour ces animaux va jusqu'à en nourrir à sa porte et chaque jour un certain nombre, dépensant pour cela, disent les voisins, une somme minimum de 10 fr. par jour. On trouve dans le quartier que cette somme serait plus utilement dépensée en aumônes faites aux pauvres de la ville, et l'on trouve plus ou moins étrange qu'une chrétienne pratiquante ne comprenne pas mieux le devoir de la charité.

Bien qu'elle fasse certaines aumônes, son confesseur est-il obligé de lui faire des observations sur sa prodigalité envers les animaux, persuadé qu'il est par ailleurs que ses observations ne seront pas bien reçues ?

R. — Le confesseur est-il obligé de faire des observations à cette maniaque pénitente ? — Obligé, en ce sens qu'il manquera à un précepte, s'il ne le fait pas : *non*. Car le précepte n'est formulé nulle part ni dans le droit divin, ni dans le droit de l'Eglise, comme c'est le cas, par exemple, pour la dénonciation prévue au canon 904, où il est dit : « Confessarius debet... monere pœnitentem. »

Obligé par son devoir d'état, qui est de procurer le salut du pénitent, le bien des âmes, la gloire de Dieu : *oui*, si le salut du pénitent, le bien des âmes et la gloire de Dieu sont en péril.

Mais il ne semble pas que rien de tout cela soit en péril. La pénitente n'est pas en danger de pécher mortellement ; le bien général des âmes ne souffre pas de ses prodigalités ; la gloire de Dieu ne périclite pas.

Donc, pas d'obligation stricte, issue d'un précepte ou du devoir d'état. Le confesseur, s'il omet la monition, n'aura pas manqué à son devoir.

Mais dans l'accomplissement du devoir il y a, outre le strict nécessaire exigé sous peine de péché, le mieux qui est de conseil, et relève du zèle qui provient de la charité. Le confesseur zélé recherche la plus grande gloire de Dieu et le plus grand bien des âmes. Il n'est pas satisfait s'il a seulement pardonné le péché ; il veut porter les âmes à une plus haute vertu, et les faire monter vers les cimes de la perfection. D'où ses monitions charitables. Et nous pourrions dire ainsi qu'il y a deux sortes de monitions : celles de *justice* et celles de *charité*. Les premières relèvent de la fonction de juge exercée par le confesseur, les secondes de la fonction de père surtout et de docteur.

La charité, à son tour, est prudente et ne commande rien qui ne soit opportun et utile. Le confesseur pèsera donc les raisons pour et contre, avant de se décider à faire une monition. Si celle-ci doit atteindre son but, il la fera, sinon il la différera ou l'omettra, car la charité est patiente.

Or, dans le cas qui nous est soumis, une monition serait certainement utile en soi ; mais serait-elle opportune ?

Son utilité, d'abord, est assez manifeste, puisque la conduite de cette originale pénitente provoque dans le quartier un certain étonnement. Sans doute, elle n'est pas très blâmable, car, bonne chrétienne, elle connaît le précepte de l'aumône et s'y soumet, puisqu'elle ne refuse pas d'ouvrir sa bourse de temps en temps. Et il est bien à croire que témoins seulement de ses prodigalités envers les animaux et ignorant ses largesses cachées, les voisins sont un peu sévères dans leurs jugements, motivés peut-être par quelque sentiment d'envie... Et si c'était là tout le menu plaisir de cette femme, faudrait-il tant le lui reprocher ?

Mais, malgré les excuses, il reste un dérèglement qu'il faut corriger. Or, ce dérèglement a sa source dans une conception fausse de la charité. Le confesseur-docteur attirera donc utilement l'attention de sa pénitente sur l'amour dû aux créatures. Toutes sont aimables, puisqu'elles sont l'œuvre de Dieu, mais pas toutes au même degré, ni de la même façon.

Dans les livres des écoliers, on parle, avec raison, des devoirs envers les animaux, mais avec combien d'exagérations parfois ! On dit que les animaux sont les amis de l'homme. Très bien, à condition qu'on ne l'entende pas sans métaphore. Car qui dit amitié, dit union dans les sentiments, les désirs, les vouloirs, la vie en un mot. Or, les animaux ne partagent pas la nature de l'homme, être doué de raison et appelé à la vie surnaturelle. *Amicitia pares invenit aut facit.* A moins de ravaler l'homme au rang de l'animal sans raison, il ne faut pas parler au sens propre d'amitié avec son chien ou son chat. On pourrait, du reste, faire appel à l'autorité de S. Thomas : « Creaturæ autem irrationales non possunt communicationem habere in vita humana, quæ est secundum rationem ; unde nulla amicitia potest haberi ad creaturam irrationalem, nisi forte secundum metaphoram. » (IIa-IIæ, q. 25, art. 3). Mais on aimera les chiens et les chats dans la mesure où ces créatures contribuent au bien de ceux que la charité a faits nos amis, en tant, dit le saint Docteur, que nous voulons leur conservation pour l'honneur de Dieu et l'utilité des hommes : « Possunt tamen ex charitate diligi creaturæ irrationales, sicut bona, quæ aliis volumus, in quantum scilicet ex charitate volumus eas conservari ad hono-

rem Dei, et utilitatem hominum. » Si c'est ainsi, par amour pour les propriétaires à qui elle veut conserver leurs fidèles animaux domestiques, que la pénitente témoigne sa sympathie aux chiens, il n'y a rien ou pas grand'chose à dire ; mais si elle les aime un peu pour eux-mêmes, il faut modérer et redresser ses sentiments égarés.

L'opportunité de la monition dépend des circonstances. Le confesseur en est seul juge. Si sa pénitente devait s'en froisser, et surtout n'en tenir aucun compte, il vaudrait mieux la laisser avec ses travers que de l'indisposer à recevoir désormais des monitions sur d'autres sujets plus utiles et plus graves. Les voisins alors continueront de la tenir pour une originale, et elle continuera de remplir les devoirs de sa dévotion.

Notons cependant, ce que nous ne pensons pas, que si le scandale devenait grave, par exemple, parce que des pauvres frapperaient à sa porte sans succès, et comme Lazare passeraient après les chiens pour ramasser les miettes de la table, il y aurait, même au risque de mécontenter la pénitente, devoir de l'avertir. Mais ce ne serait déjà plus une monition de charité, puisque le bien commun des fidèles serait en cause, le scandale de la prodigue les éloignant de leurs devoirs religieux.

Q. — Joseph B., religieux de vœux simples, a commencé son noviciat en prenant l'habit, le 12 janvier 1894. Il a fait sa profession temporaire le 15 janvier 1895, et sa profession perpétuelle le 15 janvier 1896. — La seconde année de noviciat, les constitutions ne s'y opposant pas, il l'a passée en dehors de la maison du noviciat. — Mais, la première année du noviciat, il y eut une notable interruption, soit du 7 mai, vers midi, jusqu'au 24 du même mois, vers 4 heures de l'après-midi.

La cause de cette interruption fut en partie légitime : le novice fut transféré dans une autre maison de noviciat du même Ordre, ce qui, en raison de la traversée maritime, dura 8 jours, du 16 au 24 mai. Mais auparavant, et c'est le second motif de l'interruption, on avait accordé au novice 9 jours pour aller voir ses parents avant de quitter sa patrie.

Ces 17 jours d'interruption ne furent jamais suppléés.

Cela étant, je prie l'*Ami* de me dire son avis sur les points suivants :

1° A mon humble avis, la profession de ce religieux est nulle. En effet, *a)* les *Normæ* (1901) disent expressément, p. 17, n. 72 : ...

b) Micheletti, *De Superiore communitatum religiosarum* (1901), p. 467, déclare : ...

c) Mgr Battandier, *Guide canonique pour les constitutions des religieux à vœux simples*, tend à démontrer que l'axiome *Parum pro nihilo reputatur* ne s'applique pas à l'interruption du noviciat, et que depuis une vingtaine d'années (le livre est de 1911) la pratique de la S. C. des Evêques et Réguliers est contraire à l'opinion des canonistes qui alléguaient cet axiome, et qu'au moment où il écrivait, une interruption de 48 heures rendait la profession nulle (p. 102, n. 132).

La profession de ce religieux me paraît donc véritablement nulle.

2° Que pense l'*Ami* de l'opinion suivante émise par un canoniste d'ici ? « La première législation au sujet de la validité ou invalidité d'une profession religieuse à cause de l'interruption du noviciat fut portée par Pie X, le 3 mai 1914. Avant cette date, la question était laissée entièrement aux mains des différentes Congrégations religieuses, de manière que, quelles que fussent le nombre et la durée des interruptions du noviciat, la profession était toujours valide. » Cela me paraît un peu large...

3° Je ne parle pas du *Codex*, qui n'a pas, je pense, d'effet rétroactif. Mais que dire de l'opinion suivante : « Même si ce religieux avait fait sa profession après 1914, ou après 1918, celle-ci serait valide, puisque, en réalité, il n'est resté illégitimement que 9 jours en dehors du noviciat, le temps d'aller d'un noviciat à un autre ne comptant pas » ? Je sais que Ferreres est de cet avis (*Quæstiones canonicæ*, I, n. 861). Mais est-ce bien là l'interprétation commune ? Ou bien s'agit-il, au can. 556 § 4, du fait pur et simple du changement d'un noviciat à un autre, abstraction faite du temps que ce changement peut nécessiter, la question de temps relevant du même canon, §§ 1 et 2 ?

R. — Ad I. Le cas à résoudre est de janvier 1895 et de janvier 1896 : il s'agit d'une profession religieuse, temporaire à la première de ces dates, perpétuelle à la seconde, de sa valeur ou de sa nullité.

Pour juger du point, il est de bonne méthode d'écarter tout auteur, à plus forte raison toute loi, qui chronologiquement se place après la date de la profession.

Aussi, peu importent les *Normæ* de 1901. Ces règles, éditées le 28 juin 1901 par la S. C. des Evêques et Réguliers, et d'après lesquelles la S. C. se faisait une loi de procéder dans les affaires d'approbation des nouveaux Instituts religieux à vœux simples, ne peuvent pas être appliquées au cas. Si elles constituaient une loi nouvelle, elles ne pourraient pas, n'ayant pas d'effet rétroactif, régir un acte qui s'est passé quinze ans avant leur promulgation (et au fond, elles ne sont pas des lois, mais uniquement ce que leur titre et dénomination indiquent : les règles d'action de la S. C. vis-à-vis des Instituts nouveaux). Si elles ne faisaient que reproduire les lois précédentes, mieux vaudrait se référer à ces mêmes lois, telles qu'elles existaient en 1895-96, pour juger des effets de ces lois relativement à un acte de cette date. Et c'est ici réellement le cas : sur le point en question, la durée du noviciat, l'article 72 des *Normæ* ne fait que reproduire le droit appliqué, et tiré du concile de Trente : « *Unius vero anni continui et integri tempus absolute requiritur pro quolibet Instituto ad validitatem professionis.* »

Reportons-nous donc à la loi elle-même, et écartons les *Normæ*, dont il ne pouvait être question en 1895-96.

Ecartons, de même, Micheletti et son ouvrage postérieur à ces années.

Par contre, nous retiendrons Mgr Battandier, puisque, dans son ouvrage de 1911, il prétend se référer à une jurisprudence déjà vieille de vingt ans, ce qui la rendrait antérieure à la profession sur laquelle nous avons à nous prononcer.

La seule loi relativement à la durée du noviciat qui se trouvait portée en 1895-96, est celle du concile de Trente, sess. XXV, *De regularibus et monialibus*, cap. XV : « *In quacumque religione, tam virorum quam mulierum, professio non*

fiat ante decimum sextum annum expletum, nec qui minore tempore quam per annum, post susceptum habitum, in probatione steterit, ad professionem admittatur. Professio autem antea facta sit nulla, nullamque inducat obligationem ad alicujus regulæ, vel religionis, vel Ordinis observationem, aut ad alios quoscumque effectus. »

D'après cette prescription du concile, il faut, avant la profession, une année complète de noviciat, après la prise d'habit.

Tous les auteurs, et la pratique, la jurisprudence des SS. CC. Romaines, du Concile et des Evêques et Réguliers, ont interprété cette loi d'une année de temps, dans le sens d'une année *complète*, et ininterrompue.

Pour le total du temps, on procédait avec la plus grande rigueur : il fallait la somme mathématiquement exacte. On comptait non seulement les jours du calendrier, mais les heures : la supputation était faite *de momento ad momentum*. Si l'année était bissextile, quiconque avait commencé le noviciat le 28 février, ne pouvait pas faire la profession avant le 1er mars, etc.

L'année devait être non seulement complète, mais continue, ininterrompue. Une interruption illégitime nécessitait de recommencer toute l'année prescrite, à peine de la nullité de la profession. Quant à la durée qui faisait une interruption, les auteurs se partageaient, et étaient plus ou moins rigides. Les uns, et de même la S. C. du Concile, admettaient l'application de l'axiome : *Parum pro nihilo reputatur*, et pourvu que le total des jours fût réalisé, ne tenaient pas compte d'une très légère interruption matérielle. D'autres, au contraire, et la S. C. des Evêques et Réguliers jugea souvent d'après leur opinion, se montraient aussi stricts sur le point de l'interruption que sur celui de l'intégrité de l'année.

Comme l'interruption dont il est question dans le cas est considérable, nous n'avons pas à nous occuper de cette controverse : tous auraient été d'avis qu'une pareille durée d'interruption aurait été fatale à la continuité du temps prescrit, et aurait nécessité que le noviciat fût recommencé.

La question est autre : Y a-t-il eu réellement interruption ?

Notre consultant a fait deux parts dans la prétendue interruption alléguée de dix-sept jours. L'une venant du changement de noviciat, des délais imposés par le voyage d'un noviciat à l'autre, lui paraît légitime, et ne pas pouvoir être tenue pour une interruption véritable. Nous ne nous étendrons pas, par conséquent, sur ce point. Le fait est acquis : il n'y a pas eu d'interruption pour ces huit jours où le novice s'est trouvé ne résider dans aucune des maisons de noviciat de l'Institut. C'est le sentiment commun, d'ailleurs, certain, et que le Code reprendra expressément.

Restent donc les neuf autres jours, ceux qui, avec l'autorisation des supérieurs, ont été employés à une visite faite par le novice à ses parents.

Or, tous les auteurs, et la S. C. du Concile avec eux, ont toujours estimé que l'autorisation du supérieur, accordée pour un motif légitime, permettait le séjour du novice en dehors de la maison du noviciat, sans que la continuité nécessaire s'en trouvât, de quelque façon, atteinte.

Disons d'abord qu'il s'agit de l'année même du noviciat, et non de la durée de la profession temporaire, que notre consultant, fort improprement, appelle *la seconde année du noviciat*. Le temps de la profession temporaire n'est pas un temps de noviciat : l'affirmation contraire est une erreur assez répandue. C'est aussi une pratique fautive que l'on rencontre en de nombreuses communautés, actuellement, de traiter de novices, et en novices, les religieux, et surtout les religieuses, qui sont dans la profession temporaire.

Passons en revue quelques auteurs, qui nous conduiront facilement jusqu'en 1895-96, et même jusqu'au Code, ou du moins à sa législation, au décret de 1914.

Le Panormitain, dans son commentaire du can. 9 du tit. XXIV du livre II des *Décrétales*, n. 5, explique pourquoi il ne saurait y avoir d'interruption du noviciat, lorsqu'il y a cette autorisation du supérieur : celui qui, de par la permission et sous l'autorité du supérieur, réside en dehors du monastère, est cependant, par une fiction du droit, censé habiter le monastère.

Navarre cite des décisions de la S. C. du Concile où de longues absences de ce genre n'ont pas été prises pour des interruptions. L'une d'entre elles avait rapport au cas d'un religieux demeuré plus de six mois absent de la maison du noviciat, chargé qu'il était de traiter des affaires de sa religion.

Pellizzarius, soit dans son traité *De noviciatu*, soit dans son traité *De monialibus*, notamment c. II, qu. 12, etc., donne la même doctrine.

On la retrouve dans Barbosa, qui, dans son commentaire sur le concile de Trente, *Collectan. doctor. in Conc. trid.*, sess. XXV, *De regular. et monial.*, c. XV, n. 28, déclare que la permission des supérieurs et le port de l'habit justifient toutes les absences, aussi longues que l'on voudra, et cite dans ce sens 14 auteurs, faisant remarquer que beaucoup ne demandent même pas que l'autorisation du supérieur se base sur une cause sérieuse : *etiamsi illicite et sine causa rationabili*. Au n. 29 du même passage de ce commentaire, il énumère les motifs légitimes pour le supérieur de donner cette autorisation : un pèlerinage ; visiter ses parents ou ses proches malades, et il ajoute : *vel mendicandi, vel recreandi, aut alia hujusmodi causa*. On retrouvera ces mêmes exemples dans tous les auteurs postérieurs. — La doctrine est de même exposée dans d'autres ouvrages du même auteur, en particulier, *De officio et potestate Episcopi*, alleg. CI, n. 28, où 20 auteurs différents sont cités à l'appui ; *Jus ecclesiastic. univers.*, l. I, c. XLII, n. 126 ; etc.

Reiffenstuel, commentant le titre XXXI, *De regu-*

laribus, etc., du liv. III des *Décrétales,* n. 107, parle de ces absences, avec la permission du supérieur et le port de l'habit, qui n'interrompent pas le noviciat, même lorsqu'elles durent deux, trois, quatre, cinq et six mois.

Schmalzgrueber, sur le même titre des *Décrétales,* n. 62, admet une absence durant la plus grande partie de l'année, et remarque : *quæ enim major est probatio quam obedire ?* Celui qui obéit à son supérieur, fût-ce en demeurant éloigné du monastère, fait la meilleure des probations.

Même doctrine dans Ferraris, *Prompta biblioth.*, au mot *Annus probationis seu noviciatus,* n. 14, où les termes de Barbosa sont reproduits.

Si le novice demeure même six mois en dehors du noviciat, avec la permission du supérieur, la profession sera valide, dit Bouix, *De jure regularium,* t. I, p. 577, n. 7 ; cf. p. 578, 3°, où est cité l'axiome de Fagnan, reproduisant le Panormitain : *Adesse censetur, qui de licentia superioris abest.*

Citons, comme parus à la date même de la profession dont il s'agit, deux auteurs, témoins de la permanence de l'interprétation : Ferrari, *De statu religioso,* Rome, 1896, p. 77 sq., déclare que l'absence autorisée par le supérieur pour un motif légitime, avec le port de l'habit, ne nuit pas à la continuité et à l'intégrité de l'année de noviciat. Même doctrine dans Sebastianelli, qui devait plus tard devenir auditeur et doyen de la Rote restaurée par Pie X, *De Personis,* part. II, *De regularibus,* n. 319, p. 391 : la permission d'un supérieur, accordée pour une cause juste, occasionnant une absence de quatre, et même de six mois, n'empêche pas le noviciat d'être valide et continu.

Quant à la réparation du temps passé en dehors de la maison du noviciat, à son remplacement par un temps égal lorsque le calendrier amène le jour anniversaire de celui où le noviciat a commencé, aucun des auteurs que nous venons de citer n'en parle. Cette suppléance est une chose inconnue, et d'ailleurs elle serait une contradiction avec les explications fournies par la plupart de ces auteurs, ou acceptées par eux : que la condition de celui qui est absent par l'autorisation du supérieur, est exactement la même que celle de celui qui est présent. Même le novice absent du monastère pendant six mois et plus, mais avec l'autorisation de son supérieur, et portant l'habit, accomplissait, pendant ces six mois, son temps de probation et de noviciat.

Les auteurs que nous venons de citer mentionnent plusieurs résolutions de la S. C. du Concile en harmonie avec l'opinion unanime. Celles que l'on trouve plus communément citées sont les suivantes : *Pampilonen*, 1575 ; *Januen.*, 1er décembre 1668, 17 novembre 1696, 29 juin 1700 ; *Bisuntinen.*, 12 mars 1718 ; *Veronen.*, 11 juin 1729. Dans cette dernière cause, la résolution fut suivie de la clause significative : *Et amplius.*

Certains auteurs, dont Mgr Battandier, ont fait remarquer que la S. C. des Evêques et Réguliers s'était montrée plus sévère que la S. C. du Concile et que l'opinion généralement admise des canonistes.

Il faut savoir qu'à strictement parler, la loi du concile de Trente ne s'appliquait qu'aux Ordres proprement dits, en exigeant l'année de noviciat. Cette loi fut naturellement appliquée, en pratique, aux Instituts religieux de vœux simples. C'était tout naturel, puisque, pour ces religions, aucune loi spéciale n'existait. C'était juste, puisque ces Instituts se substituant aux anciens Ordres dans la profession de la vie religieuse, et aussi dans ses privilèges, devaient être soumis aux obligations de ces Ordres, dans la mesure qui n'irait pas contre leurs constitutions approuvées ou contre les circonstances qui amenaient les changements dans le caractère de leurs vœux. La S. C. des Evêques et Réguliers a même peut-être désiré qu'il y eût, pour ces Instituts nouveaux, une réglementation plus stricte, et c'est peut-être cette jurisprudence qui a abouti, peu à peu, et alors pour tous, aux sévérités du Code, au can. 556.

On a expliqué aussi les prétendues sévérités de la S. C. par la particularité des cas qu'elle a eu à examiner, et surtout par cette circonstance qu'elle avait à répondre à des demandes ou à des théories qui paraissaient admettre que la durée du noviciat ne pouvait jamais être interrompue. Il y avait aussi, sans doute, à aller contre l'exagération, soit des opinions qui n'exigeaient pas une cause juste pour baser l'autorisation de sortie accordée par le Supérieur, soit des pratiques qui amenaient des absences de plus de six mois sur douze.

Quoi qu'il en soit, et quelles qu'aient été les résolutions particulières de la S. C. des Evêques et Réguliers, il n'y avait pas d'autre loi, jusqu'en 1914, que celle du concile de Trente, et pas d'autre interprétation reçue que celle qu'en avaient donnée traditionnellement les auteurs, et que nous venons d'exposer.

Loi et interprétation demeureront jusqu'en 1914. On les retrouvera dans les ouvrages : — de Fine, *Jur. regul.*, etc., Prati, 1909, p. 125, n. 5, qui reproduit les exemples anciens de Barbosa, et qui cite, en plus des résolutions de la S. C. du Concile mentionnées plus haut, celles des 21 août 1717 et du 22 sept. 1743, *in Grattanopol.* ; tout en faisant nettement remarquer que ces absences ne produisaient pas plus une suspension du noviciat que son interruption ; — de Wernz, *Jus Decretalium,* t. III, notes 259 et 260 ; — de Piat, *Prælect. jur. regul.*, t. I, p. 98 et suiv. — Vermeersch, *De religiosis instit. et person.*, t. II, p. 144-46, admettait encore en 1910 la vieille et traditionnelle doctrine, tout en restreignant, pour les Instituts à vœux simples, la durée de l'absence autorisée, à quelques jours, *per aliquot dies.*

On voit, à cette dernière opinion, que la jurisprudence allait vers la sévérité,... mais environ 1910, non pas vingt ans plus tôt, comme l'aurait voulu Mgr Battandier. Cette sévérité n'allait d'ailleurs pas jusqu'à rendre impossibles les absences

de plus de quelques heures. Comme Vermeersch, le P. Wernz, dans son *Jus Decretalium*, si réputé, refusait absolument de souscrire à une telle rigueur.

Nous devons donc conclure que la profession de ce religieux, en 1895-96, avec seulement un passif de 9 jours d'absence, si l'on peut s'exprimer ainsi, 9 jours d'une absence autorisée par son supérieur, et pour la cause très légitime d'aller rendre visite à ses parents, alors qu'il quittait sa patrie et la leur, a été certainement *valide*, de ce chef.

Ad II. S'il s'agit des interruptions semblables à celle dont nous venons de nous occuper, l'opinion émise par le canoniste dont vous parlez est juste. Sans nul doute, c'est réellement dans ce sens qu'elle a été exprimée, et non d'une façon absolue. Dans ce dernier cas, elle serait fausse.

Il y avait, en effet, depuis le concile de Trente jusqu'en 1914, des cas avérés d'interruptions, et dont tous les auteurs s'occupaient. Ainsi, entre autres, le renvoi par le supérieur, pour une cause légitime; le départ du novice avec l'intention de quitter l'Institut.

Mais, en émettant l'opinion rapportée, son auteur a, nous n'en doutons pas, fait abstraction de ces faits, ne visant que les cas analogues à celui du religieux au sujet duquel on le consultait.

Ad III. Le Code, c'est certain, n'a pas d'effet rétroactif. Du reste, comme le Saint-Siège a été amené à le déclarer, sous le régime du Code, les actes passés ou émis antérieurement, sous une législation différente, doivent être jugés non pas suivant les prescriptions du Code, mais suivant les lois qui les régissaient au moment de leur perpétration, ou émission.

Cette profession de 1895-96, même émise sous le régime du Code, serait parfaitement *valide*, du chef des 9 jours d'absence. Du moment que l'absence n'est pas de plus de 30 jours, l'autorisation du supérieur suffirait à pourvoir à la validité (cf. can. 556, § 1). Du moment que l'absence autorisée ne dépasse pas 15 jours, elle n'avait pas nécessairement à être suppléée. Le supérieur pouvait prescrire ce supplément, mais il n'y était nullement obligé (cf. can. 556, § 2).

Pour ce qui regarde le fait du changement de noviciat, le can. 556 § 4 déclare en principe que ce changement, qui nécessite évidemment un séjour en dehors de la maison du noviciat, le temps de se rendre d'une maison à une autre, ne produit pas d'interruption dans le temps du noviciat. La question posée est celle-ci : Le temps du voyage est-il compté, et suivant qu'il est ou de plus de 30 jours, ou de plus de 15 et de moins de 30, produit-il une interruption, ou faut-il en faire la suppléance ?

Ferreres, cité par notre correspondant déclare : « *Non interrumpitur noviciatus, si novitius a superioribus in aliam domum noviciatus transferatur; idque licet translatio extra mensem duret, dummodo arbitrariæ moræ factæ non sint.* » (*Quæst. canon.*, t. I, n. 864).

Fanfani, *De Jure religios.*, p. 224, C (2e éd.), insère, dans le texte du canon, entre crochets, ces mots : *et aliqui dies pro translatione sint necessarii, dummodo non ultra triginta.*

Ces deux auteurs sont donc en contradiction dans l'interprétation ; les autres commentateurs ne disent rien sur ce point. Pour Ferreres, le temps du voyage d'un noviciat à un autre ne compte pas. Il peut durer plus de 30 jours sans qu'il y ait interruption, et plus de 15 sans qu'il y ait nécessité de la suppléance. Pour Fanfani, si les 30 jours étaient dépassés, il y aurait interruption, et probablement, si les 15 jours étaient dépassés, obligation de les ajouter en supplément.

La deuxième opinion, celle de Fanfani, ne nous paraît pas soutenable. Si le législateur déclare que le transfert n'interrompt pas le noviciat, c'est qu'il est décidé à ne pas tenir compte du temps matériel qu'il faut à ce transfert. Il sait qu'il y faudra du temps, et cependant il ne limite pas les droits de transfert des supérieurs, n'exigeant pas que la translation se fasse au noviciat le plus voisin, ou au noviciat distant de moins de 30 jours de voyage du premier. — De plus, introduire, en raison du temps du voyage, une cause d'interruption, ce serait reprendre d'une façon ce que l'on donne de l'autre, et décréter une interruption tout en la disant impossible. — Enfin, et surtout, les termes du canon nous paraissent nécessiter l'interprétation de Ferreres. Le § 4 déclare qu'il n'y a pas d'interruption. Le § 1 détermine le cas où la durée de l'interruption nécessite de recommencer le noviciat, et le § 2, les cas où il suffit de suppléer aux jours qui manquent. Du moment qu'il n'y a pas d'interruption, il n'y a pas à s'occuper de la computation de jours de ces deux §§. S'il y avait à en tenir compte, le législateur aurait assurément placé le § 3 après le § 4, en y insérant une clause se rapportant au changement de maisons de noviciat. Là donc où l'on déclare expressément qu'il n'y a pas d'interruption, il n'y a pas lieu de tenir aucun compte que ce soit de la supputation de jours marquée pour juger des effets, sur la continuité et l'intégrité de la durée du noviciat, d'une interruption.

On ne saurait trop faire ressortir la justesse et la vérité de la restriction que fait Ferreres : *dummodo arbitrariæ moræ factæ non sint.* Il faudra nécessairement faire le voyage d'un noviciat à l'autre, par les voies les plus courtes, et non par le chemin dit *des écoliers*. Si l'on profitait de ce voyage pour faire visiter le pays au novice transféré, ce ne serait plus là le temps propre au voyage, prévu par le législateur, mais un temps d'absence brutale de la maison de noviciat, temps aussi prévu par le législateur, mais par les supputations des §§ 1 et 2 du canon. Ce temps superflu, ou bien interromprait irrémédiablement le noviciat, qui serait à recommencer, s'il était de plus de 30 jours (§ 1) ; ou bien, il serait nécessairement à suppléer, s'il constituait, sur le temps normalement nécessaire, une addition de plus de 15 jours (§ 2).

Dans le cas précis dont il s'agit, et sous la réserve que les 8 jours de voyage aient été normalement nécessaires, des 17 jours de séjour en dehors d'une maison de noviciat, seuls les 9 jours de visite aux parents seraient justiciables du can. 556, § 1 et § 2. Ils n'interrompraient pas le noviciat au point de nécessiter qu'on le recommençât ; ils ne feraient pas une obligation de suppléance. C'est dire que la profession de 1895-96, même sous le régime du Code et du can. 556, serait bel et bien *valide*.

Q. — Que pensez-vous de l'avis des théologiens qui disent que le confesseur doit imposer à un pénitent, sous peine de refus d'absolution, de dénoncer en dehors du tribunal de la pénitence le corrupteur d'âmes ?

Ne croyez-vous pas qu'il y a là un renseignement provenant de la confession pouvant donner matière à violation du secret sacramentel ?

R. — Matière délicate, où il ne faut procéder qu'avec beaucoup de circonspection. Deux très graves intérêts sont en jeu, en conflit : le bon ordre du bien public, qui réclame la dénonciation, et le bon ordre du bien public qui réclame l'absolue inviolabilité du secret de la confession.

Si le problème se posait exactement dans ces termes, point de doute que sa résolution dût être favorable au *sigillum*. Au double point de vue des principes et de la législation positive de l'Eglise — terrible et absolue sur ce point-là — le bon ordre public de la foi et de la religion dans le monde l'emporte sur le bon ordre public menacé par des immoralités ou désordres particuliers. Mais telle n'est point l'exacte position de la question dans le cas qui nous est proposé, où il s'agit de savoir si un confesseur peut, sans violer le secret sacramentel, provoquer une dénonciation jugée par lui nécessaire. Oui, et voici comment.

Disons d'abord que, en aucun cas imaginable, le confesseur ne peut de lui-même, spontanément, user de la confidence reçue en confession pour avertir, alerter même simplement les supérieurs chargés de veiller au bien de leur communauté. Ce serait évidemment violation manifeste du secret de la confession.

Mais, si son intervention personnelle directe est impossible, il peut sans sortir de son rôle secret de confesseur, imposer au pénitent *intra confessionem* l'obligation de dénoncer ou, ce qui est plus correctement dit, avertir le pénitent de l'obligation grave de charité qui incombe à sa conscience, de par la loi de charité, de faire la dénonciation.

Il est, en effet, des cas où, par souci du bien d'autrui, la vertu de charité impose à une personne donnée, en certaines circonstances données, l'obligation d'éviter au prochain, surtout quand le prochain est une collectivité, un mal grave qu'il est en son pouvoir d'empêcher. S'y refuser alors est pécher, et d'autant plus gravement que le mal en cause est plus grand. Ce n'est donc pas le confesseur qui profite de son autorité morale et du fait de la connaissance acquise par lui en confession, pour charger d'un devoir désagréable la conscience de son pénitent ; c'est la loi de charité, et elle seule qui en a, si l'on peut dire, toute la responsabilité. Jamais le dénonciateur ne devra ni ne pourra, en toute vérité, dire au supérieur qu'il informe : « Mon confesseur m'oblige à vous faire savoir... » mais bien : « La charité m'oblige, etc... »

Le devoir de la dénonciation est antérieur à la confession, en soi indépendant de la confession. Le confesseur ne fait que le rappeler, que l'apprendre au pénitent, qui peut-être l'ignorait ou n'en avait qu'une notion imprécise. Et ce devoir est indépendant aussi de la complicité possible du dénonciateur. Coupable ou non pour son propre compte *in casu*, celui-ci est, en toute hypothèse, saisi par la loi de charité, dès là qu'il est en état d'obvier par sa dénonciation à un mal grave qu'il peut et doit empêcher.

— Très bien, direz-vous. Mais *quid* si le pénitent se refuse à remplir ce devoir « personnel » de charité à l'égard du bien général de la communauté ?

Réponse : — Il est alors à traiter, d'après les règles communes de la théologie, comme tout sujet qui, dûment instruit et averti, s'obstine à ne pas déférer à la monition formelle et impérative de son confesseur. Le refus d'absolution alors s'impose, non pas sans doute tout de suite dès le premier avis, du moins ordinairement, mais seulement lorsque le pénitent aura été, disons-nous, assez « dûment instruit et averti » pour que la persistance de son refus le constitue dans un état de mauvaise contumace inconciliable avec les dispositions requises pour la bonne réception du sacrement de Pénitence.

Ceci est affaire d'espèces et de nuances variables suivant la diversité *subjective* et *objective* des cas qui peuvent se présenter. Là est pour le confesseur le point délicat, angoissant. Comme la loi de charité peut subir des éclipses, en raison des *incommoda* que doit entraîner son observation, c'est au confesseur qu'il appartient d'apprécier ces *incommoda*, tant *ex parte pœnitentis* que du côté « objectif » du Supérieur et de la communauté. Il y a là pour lui un problème de haute prudence à résoudre avant de conclure de façon ferme qu'il doit provoquer ou ne provoquer pas la dénonciation. Sans entrer dans ces détails, qui dépassent le cadre de la question proposée, disons seulement que, s'il juge la dénonciation nécessaire, il doit veiller strictement à ce que 1° le pénitent ne sorte pas de là diffamé auprès de ses supérieurs par la révélation de sa propre faute, s'il a été complice ; 2° que la dénonciation ne porte aucune atteinte au sacrement de Pénitence, surtout au secret de la confession, ni extérieurement, ni dans la pensée du pénitent.

Cette dernière observation est d'importance. Il ne suffit pas, en effet, que le sacrement soit en réalité respecté comme il doit l'être, ni que le confesseur ait, pour son compte, dans sa pensée

théologique personnelle, l'absolue conviction de ce respect. Il faut aussi éviter avec le plus grand soin, en pareille occasion, le scandale ou l'étonnement du pénitent. Aussi sera-t-il généralement nécessaire de l'instruire préalablement de la « doctrine de charité » que nous venons de rappeler succinctement, et de lui bien montrer comment le secret de la confession n'est en rien intéressé dans l'affaire ; ce qui sera plus clair encore et plus convaincant, si le confesseur, sollicité de se charger lui-même de la dénonciation, déclare précisément s'y refuser pour cette raison, en vertu du principe, qu'il est censé ne rien savoir de ce qu'il apprend par la confession.

Q. — Un malade se refuse à une opération chirurgicale. Le chirurgien, convaincu que l'opération peut se faire sans trop de danger et que d'autre part, s'il n'intervient, la mort est fort à craindre, endort le malade à son insu et l'opère. Pensez-vous qu'il lui soit permis de prendre ainsi les vrais intérêts du malade contre le gré du malade lui-même ?

R. — Non, et cela pour deux raisons, également tirées des considérations de la justice.

L'homme, par rapport à Dieu, son auteur et son « maître » au plein sens du mot, n'a pas le droit de disposer de sa vie comme *de re sua ;* mais, par rapport à son prochain, à un autre homme quelconque, il est *propriétaire* de sa personne, donc de son corps et de sa santé. Quelle que fût l'intention charitable du chirurgien en question, il n'en commettrait pas moins une injustice en faisant invasion sur la propriété d'autrui, en disposant de son corps comme s'il lui appartenait, *tanquam res sua*. Il lui est donc, en principe, rigoureusement défendu d'effectuer une opération chirurgicale sans le consentement du patient, ou, pour parler plus exactement, malgré son refus explicite, parce qu'il est des cas où ce consentement peut et doit être présumé, lors d'un accident, par exemple, qui rend immédiatement nécessaire une intervention chirurgicale pour sauver un blessé tombé dans l'état comateux.

En second lieu si, en dehors de l'opération proprement dite, l'on considère à part le fait de l'anesthésie imposée de force, à son insu, à quelqu'un qui n'en veut pas, qui a manifesté sa répugnance au chloroforme, la conclusion est la même, en vertu du même principe. Sauf exceptions d'excuse légitime, personne n'a le droit d'envahir la propriété d'autrui, d'en paralyser le libre exercice; personne donc ne peut sans injustice ravir au prochain, à son insu, malgré lui, son équilibre mental, qui fait partie de son intégrité individuelle dont il est seul propriétaire.

Celui-ci peut-il parfois, et dans quelles conditions, consentir à perdre momentanément l'usage de sa raison ? C'est son affaire, et c'est une tout autre question, à traiter d'après les principes qui règlent les rapports de l'homme avec Dieu quant à la conservation de ce simple « dépôt » qu'est alors la vie et l'équilibre normal de nos facultés. Mais c'est assurément faire invasion sur une terre étrangère et violer le droit de justice, que de troubler et suspendre l'exercice de ces facultés sans le consentement de leur propriétaire, toutes réserves faites, comme ci-dessus, pour les cas où ce consentement peut être légitimement présumé.

Q. — Un métayer est allé vendre une vache à un boucher, qui lui en donne 1500 francs. Après quoi, le métayer propose au boucher de vouloir bien lui signer un papier (qu'il présentera à son patron) disant que la vache a été vendue pour 1400 fr.; de la sorte le métayer empoche 100 fr. qu'il aurait dû remettre en tout ou en partie au patron.

Quelques jours après, le boucher va se confesser, expose le cas, reconnaît qu'il n'a pas bien fait, que cependant il n'a pas un sou de bénéfice par suite de cette signature ; et il demande s'il est tenu à quelque restitution, bien qu'il n'ait rien volé ni gagné. Que répondriez-vous ?

R. — Le boucher, en apposant sa signature, a authentiqué une déclaration mensongère. De plus, il donnait au métayer le moyen sans lequel celui-ci n'aurait pu voler son maître. De ce fait, il se rendait gravement coupable de mensonge et de participation au vol commis au préjudice du patron. Rien ne lui était plus facile qu'un refus, et sans son concours le dommage n'eût pu être causé. Il a donc été la condition *sine qua non* du dommage causé par le métayer.

Mais, condition *sine qua non* et cause efficiente sont deux choses distinctes. Celle-ci seule, et non pas celle-là, engendre l'obligation de restituer.

Cependant, à y regarder de près, est-ce ainsi qu'il faut raisonner ? Non. Car le billet signé par le boucher n'a pas été seulement une cause *sine qua non* pure et simple; il a été quelque chose de plus, parce qu'il a été consenti et accordé dans le but de servir à une escroquerie : il a été cause partielle. Le boucher a réellement coopéré au vol; il est donc saisi par l'obligation de réparer.

Ou bien encore, ne vaudrait-il pas mieux raisonner de la façon suivante ? Le boucher est la cause prochaine secondaire, et le métayer la cause éloignée principale du dommage causé. Car le patron a pris pour bonne la déclaration qui lui était présentée, déclaration mensongère qui avait pour auteur responsable le boucher agissant à l'instigation du métayer. En réalité, le vol découle du mensonge contenu dans l'écrit.

Il n'est donc guère possible d'exonérer le boucher de l'obligation de réparer solidairement avec le métayer.

Mais alors, dans quelle mesure ? — Le métayer est tenu le premier, parce qu'il est le détenteur des 100 fr. et parce qu'il a été la cause principale, le conseiller malhonnête à son profit. — Le boucher est tenu à défaut du métayer, et dans la totalité, croyons-nous, parce qu'il a coopéré au dommage total. Nous lui dirions donc : Revoyez le métayer et avertissez-le de votre intention de restituer à sa place, s'il se dérobe à son obligation. Il est probable qu'il s'exécutera, surtout si vous lui laissez entendre que vous donnerez la

raison de votre geste en restituant au patron. S'il s'y refuse, vous paierez à sa place. Après quoi, si vous trouvez un jour le moyen de rentrer dans vos débours par une compensation occulte pratiquée à l'égard de votre indigne complice, il vous sera loisible de le faire ; sinon, vous accepterez en expiation de votre faute la pénitence pécuniaire qui vous advient de votre fait.

Q. — L'*Ami* voudrait-il me donner son avis sur la thèse suivante ?

« Rien ne prouve que le purgatoire est une question de temps, puisque le temps n'existe plus dans l'éternité. Il est donc très possible que les peines du purgatoire ne soient qu'une question d'*intensité* et non de *durée*, et qu'elles soient expiées à l'instant même de la mort. D'ailleurs, l'Eglise n'enseigne-t-elle pas qu'à la fin du monde il n'y aura plus de purgatoire ? »

R. — Le mot « durée, » *duratio*, est un terme qui, dans des sens analogiques, s'applique aussi bien à l'éternité qu'au temps : « *Duratio omnis attenditur secundum quod aliquid est in actu* » (1 Sent., dist. 19, q. 2, a. 1). L'éternité est la durée de Dieu, acte pur, et le temps est la durée de l'être dont l'acte est le mouvement. A ce point de vue déjà, il est inexact de dire que le purgatoire, par le fait même qu'il n'est plus dans le temps, ne comporte nécessairement aucune durée.

D'ailleurs, *temps* et *éternité* n'épuisent pas les sens possibles du mot *durée*. Lisez attentivement, cher confrère, le § III des considérations préliminaires qui forment le chapitre I^er des *Fins dernières* de M. l'abbé Michel [1], et vous y trouverez exposée la question de la durée dans l'au-delà :

« Quand quelqu'un est mort, ne disons-nous pas qu'il est entré dans son « éternité » ? Eternité ? Le mot n'est pas exact puisqu'il faut parler d' « éviternité ». Mais il répond cependant à une part de vérité. « L'éternité, écrit S. Thomas (I^a, q. 10, a. 5), étant la mesure de l'être permanent, moins un être est permanent, moins il est éternel. Or, il est des choses tellement changeantes que leur être même est un sujet de changement perpétuel ou même consiste essentiellement dans le changement : la mesure de tels êtres est le *temps*. Ainsi le temps mesure le mouvement de tous les êtres corruptibles. D'autres êtres s'éloignent moins de l'être permanent ; ils ne sont essentiellement ni changement ni sujet à changement ; et toutefois à ce fond permanent de leur être peut être joint, soit en acte, soit en puissance, certaine variation. Ainsi en est-il... des anges dont l'être est immuable, quoiqu'ils soient changeants dans l'usage qu'ils font de leur liberté aussi bien que sous le rapport des idées, des affections et des lieux. Or, l'être dont l'éternité est la mesure, ne change pas et n'est susceptible d'aucun changement. Ainsi, le *temps* comporte un « avant » et un « après » ; l'*éviternité* n'a, en soi, ni avant ni après, mais cet « avant » et cet « après » peuvent lui être joints accidentellement ; l'*éternité*, elle, n'a ni « avant », ni « après » ; elle est même incompatible avec l'une et avec l'autre... » Ainsi donc, l'éviternité, mesure des esprits séparés, peut, avec S. Thomas, être définie : « *La durée d'un être immuable substantiellement et accidentellement soumis à des changements.* » Gardons-nous, cependant, quand nous parlons d'immutabilité *substantielle*, d'entendre que, dans l'éviternité, l'immutabilité ne concerne que la substance de l'esprit et non ses opérations. Aussi bien, la nature se manifeste par ses opérations et l'on aurait quelque peine à se figurer une nature, fixée par l'immutabilité de l'être dans un éternel présent, et dont toutes les manifestations seraient soumises au changement ou comporteraient une succession d'instants réels. Une opération spirituelle peut donc elle-même être substantiellement immuable et comporter des variations accidentelles. » (*Op. cit.*, p. 14, 16).

Ce rapide rappel de vérités philosophiques concernant la durée de l'au-delà nous montre que si le temps n'est plus la mesure des âmes séparées, cette mesure n'est cependant pas l'éternité. L'éternité pure est la mesure de Dieu seul, ou plus exactement, elle est Dieu. Les théologiens admettent communément que la vision béatifique, étant une participation véritable de la vie divine, est mesurée par l'éternité participée. Pour le reste, l'éviternité, telle qu'on l'a définie tout à l'heure, est la durée des esprits purs et des âmes séparées, car leur vie propre est faite d'immobilité substantielle et de successions accidentelles. Sans changement possible dans leur *être*, esprits purs et âmes séparées voient leur existence mesurée par le perpétuel présent de l'éviternité. C'est aussi ce perpétuel présent qui est la durée de la *connaissance* et de l'*amour naturels* qu'ils ont d'eux-mêmes et, par eux-mêmes, de Dieu, auteur de leur perfection. C'est également l'éviternité qui mesure l'acte par lequel ils adhèrent à leur fin dernière, bonne ou mauvaise, d'une façon irrévocable.

Dans les âmes élues destinées au ciel, mais souffrant encore au purgatoire, l'expiation purificatrice sera un « instant » accidentellement joint au présent perpétuel inclus dans l'acte d'adhésion définitive que ces saintes âmes ont faite à leur fin dernière surnaturelle. En tant que privation de Dieu, l' « instant » du Purgatoire ne comporte pas, ne saurait comporter de succession. Cette privation est ; elle dure ce que dure la peine essentielle du Purgatoire, avec laquelle d'ailleurs elle s'identifie : et, quelle succession imaginer en une durée qui n'apporte à l'être de l'âme et ne comporte *en elle-même* aucun changement ? Sur ce point, sans doute, il faudra donner raison à la thèse citée par notre correspondant : la privation de la vue de Dieu existe dans l'âme éloignée du ciel ; elle « dure, » si l'on veut, à condition de concevoir sa durée comme une mesure qui, par rapport à la privation de Dieu même, ne comporte pas de succession.

Mais s'en tenir là ne serait que considérer un aspect de l'état des âmes du Purgatoire. De la privation de la vue de Dieu *résultent* divers sentiments qui, dans l'âme séparée, se *succèdent réellement*, apportant leur contingent de regrets, de repentirs, de souffrances et d'actes de soumission à la volonté divine ; mais auxquels également, en raison des prières offertes et des messes célébrées, s'adjoint, de plus en plus vivement, l'espérance du bonheur futur. Ajoutons que si un

[1] Bibliothèque catholique des Sciences religieuses, 10 f., Paris, Bloud et Gay.

tourment positif causé par le feu réel (selon l'opinion des Pères et des théologiens Latins) doit être retenu comme véritable, la souffrance causée par cet élément matériel, dont les mouvements sont mesurés par le temps, sera elle-même continue et sans arrêt. Nouvelle nécessité d'admettre, jointe à l'immobilité substantielle où se trouve fixée l'âme souffrante, une véritable succession de souffrances sensibles, succession soumise à une durée qui sans doute n'est pas notre temps, mais lui ressemble. (Cf. S. Thomas, Ia, q. 53, a. 3 et ad 1m). De ce chef, la thèse apportée par notre correspondant est en défaut, et il doit être question, dans le Purgatoire, aussi bien de la *durée* (même successive) des souffrances que de leur intensité.

L'Evangile est muet sur ce point de controverse théologique. L'enseignement de l'Eglise ne touche qu'indirectement la question. Alexandre VII, en condamnant l'opinion qui voulait restreindre à dix ans la célébration de la messe pour un défunt [1], a montré que l'Eglise permettait l'offrande du saint sacrifice pour les âmes du purgatoire sans aucune limite de temps. Il suppose donc indirectement une certaine durée successive, correspondant à notre temps de la terre, puisqu'après dix ans et au-delà, il peut encore être utile de subvenir par nos prières et par l'offrande du Saint-Sacrifice aux besoins d'une âme souffrante. Le dogme de la cessation du Purgatoire à la fin du monde implique également qu'il « durera » jusque là. Mais l'existence du lieu de souffrance étant ainsi prolongée jusqu'à la fin des temps n'implique-t-elle pas que le séjour des âmes en ce lieu comportera lui-même une durée continue dans leurs souffrances ? Et puis comme le fait observer Ch. Pesch *(Prælect.*, t. IX, n. 606), les théologiens n'enseignent-ils pas communément « alias animas aliis DIUTIUS purgari » ? Et il renvoie à S. Thomas, *In IV Sent.*, dist. 21, q. 1, a. 3, sol. 3.

D'ailleurs, dans l'hypothèse d'une durée sans succession, comment pourrait-on comprendre l'allègement apporté par nos prières et par la messe aux souffrances des âmes du Purgatoire ? Une diminution d'intensité suppose nécessairement la succession de deux sentiments différents de souffrance, donc quelque chose d'analogue à la durée du temps. Relisez ce que l'*Ami* a écrit sur cette diminution progressive des peines du Purgatoire et quant à leur intensité et quant à leur durée (1926, p. 407-8). Il serait toutefois difficile de formuler une censure théologique contre la thèse rapportée par notre correspondant, puisque cette thèse — tout le monde en conviendra — sauvegarde le dogme catholique du Purgatoire en ce qu'il a d'essentiel. Reste seulement à savoir si elle est en règle avec la saine raison.

[1] « Annuum legatum pro anima relictum non durat plus quam per decem annos. » Condamnation du 18 mars 1666 ; Denz.-Bannw., n. 1143.

LITURGIE

Q. — 1o Est-ce que, d'après la décision de la S. C. des Rites du 11 janvier 1928, il faut toujours dire l'oraison du Saint-Sacrement sous une conclusion distincte, même aux fêtes doubles de 1re ou de 2e classe où l'on permet, dans le diocèse, l'exposition du Saint-Sacrement, sans que toutefois la messe votive du Saint-Sacrement soit prescrite à l'occasion de cette exposition ?

2o Religieux exempts et ayant notre *Ordo* propre, est-ce que nous pouvons dire dans nos églises les préfaces propres concédées par privilège au diocèse, — préfaces de l'Avent, du Saint-Sacrement, des saints patrons, etc., — en nous autorisant de cet avis énoncé dans notre *Ordo :* « Nostri possunt indultis diœcesium ubi degunt uti et frui ? »

3o A quelle condition et sous quel rite pouvons-nous célébrer dans nos églises la messe des fêtes particulières au diocèse, — j'entends des fêtes dont nous n'avons pas nous-mêmes l'office, — v. g. de la fête de sainte Odile, qui, pratiquement mais non liturgiquement, compte comme fête patronale de l'Alsace et qui, dans le diocèse, se célèbre le 14 décembre sous le rite double de 1re classe sans octave ? Sainte Odile est mentionnée dans le Martyrologe le 13 décembre, jour de la fête de sainte Lucie. — Pouvons-nous nous servir, pour cette messe, du texte propre au diocèse et la dire *ritu festivo*, avec *Gloria* et *Credo* et sans mémoire de l'octave de l'Immaculée Conception ?

R. — Ad I. Puisque la messe votive solennelle du Saint-Sacrement n'a pas été concédée par le Saint-Siège et qu'elle n'est pas prescrite *pro re gravi et publica simul causa* par l'Ordinaire pour les expositions dont il s'agit, l'oraison du Saint-Sacrement introduite, à l'occasion de celles-ci, dans la messe chantée du jour n'y tient certainement pas lieu de ladite messe votive. Elle ne saurait donc alors être jointe sous une seule et même conclusion à la première oraison de la messe du jour ; mais, en pareil cas, elle doit toujours se dire sous une seconde conclusion, à la suite de toutes les oraisons imposées éventuellement par les rubriques. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. II, n. 3, et tit. V, n. 3 ; S. R. C., 27 avril 1927, *Instructio etc.*, I et III ; 11 janvier 1928, *Dubia etc.)* [1].

Ad II et III. Il faut distinguer.

a) Parmi les églises desservies actuellement par des religieux, y en a-t-il qui ne soient confiées que temporairement à la maison à laquelle ceux-ci appartiennent ? Si oui, ces églises sont et demeurent des églises du clergé séculier. C'est donc le calendrier du diocèse que doivent y suivre pour la messe, — du moins les jours où les messes votives privées et les messes de *Requiem* quotidiennes n'y sont pas permises, — tous les prêtres, tant réguliers que séculiers, qui y célèbrent. (S. R. C., 15 déc. 1899, n. 4051, ad 3 ; 11 févr. 1910, n. 4248, ad 2 ; 22 avril 1910, n. 4252) [2]. En conséquence, ils ont à prendre ces jours-là les messes et les préfaces propres concédées au diocèse.

b) Au contraire, dans les églises et dans les oratoires où les religieux doivent tenir compte

[1] Cf. *Ami* 1928, p. 235 et 236.
[2] Cf. *Ami* 1929, p. 13 et 14.